

O GRITO DOS OPRIMIDOS (ÊXODO 2,23-25)

THE CRY OF THE OPPRESSED (EXODUS 2, 23-25)

*Matthias Grenzer*¹

RESUMO

A narrativa do êxodo apresenta ao seu ouvinte-leitor diversas tentativas humanas de resistir ao regime opressor. Quando o faraó, pois, quis diminuir o número dos filhos de Israel, insistindo em trabalhos forçados e cargas pesadas, os oprimidos cresceram ainda mais (Êxodo 1,8-14). Desobedecendo à ordem do faraó, as parteiras hebreias não mataram os meninos hebreus recém-nascidos (Êxodo 1,15-22). A filha do faraó salvou o menino Moisés das águas do rio Nilo, contrariamente à vontade de seu pai (Êxodo 2,1-10). Moisés, já adulto, feriu mortalmente o egípcio que agredira um hebreu (Êxodo 2,11-15). Mais tarde, Moisés e Aarão chegaram a negociar a liberdade dos oprimidos com o faraó (Êxodo 5). Contudo, por mais louvável que essas tentativas de resistência tenham sido, nenhuma delas, por si só, provocou o milagre da libertação. Assim, a história do êxodo realça a importância da presença atuante de Deus no processo de o povo oprimido recuperar a sua liberdade. De forma direta, tal temática é introduzida no final do segundo capítulo do livro do Êxodo (Êxodo 2,23-25). Este artigo se dedica ao estudo exegético desses três versículos, por eles descreverem um dos momentos mais decisivos na história da salvação.

PALAVRAS-CHAVE: Teologia Bíblica, Êxodo, servidão, grito, Deus

ABSTRACT

The narrative of Exodus presents to the hearer/reader various human attempts to resist an oppressive regime. When the pharaoh wanted to diminish the number of the children of Israel, insisting on forced labor and heavy burdens, the oppressed multiplied even more (Exodus 1, 8-14). Disobeying the order of pharaoh, the Hebrew midwives did not kill the Hebrew newborn baby boys (Exodus 1, 15-22). Pharaoh's daughter saved the baby Moses from the waters of the Nile River, against the will of her father (Exodus 2, 11-15). Later in the story, Moses and Aaron try to negotiate with pharaoh for the freedom of the oppressed (Exodus 5). However laudable these acts of resistance may have

¹ Doutor em Teologia pela Faculdade de Filosofia e Teologia Sankt Georgen em Frankfurt. Mestre em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP. Professor na Faculdade de Teologia da PUC-SP. Líder do Grupo de Pesquisa DIPRAI. E-mail: mgrenzer@pucsp.br

been, they did not of themselves result in the miracle of liberation. Thus, the story of Exodus stresses the importance of the active presence of God in the process of the oppressed winning their freedom. In direct fashion, this theme is introduced at the end of the second chapter of Exodus (Exodus 2, 23-25). This article is dedicated to the exegetical study of these three verses since they describe the one of the most decisive moments in the history of salvation.

KEYWORDS: Biblical Theology, Exodus, slavery, cry, God

INTRODUÇÃO

Ainda hoje, numerosas pessoas são subjugadas, com *brutalidade*, à *servidão dura* (Êxodo 1,14). Privadas de uma sobrevivência digna, exploradas e expostas a maus tratos, chegam a *gemer, se queixar e clamar por socorro* (Êxodo 2,23-24). Contemplando a narrativa do êxodo, contada nos últimos quatro livros do Pentateuco – Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio –, o sofrimento dos *filhos de Israel no Egito* é descrito, exatamente, dessa forma. Com isso, por sua vez, nasce, no ouvinte-leitor, a pergunta sobre a possibilidade de uma inversão do destino dos miseráveis. Como aqueles que são forçados a trabalhos escravos poderiam recuperar a sua liberdade?

O episódio curto no final do segundo capítulo do livro do Êxodo, formado por apenas três versículos, ganha, diante dessa pergunta, maior importância, assumindo, literária e teologicamente, uma função de destaque. Neste artigo, proponho-me estudar, exegeticamente, o texto presente em Êxodo 2,23-25, a fim de descobrir, de forma pormenorizada, o modelo de fé e comportamento nele proposto.

1 TRADUÇÃO E ESTUDO DA ESTRUTURA LITERÁRIA

Apresento, em primeiro lugar, minha tradução do texto hebraico em questão (Êxodo 2,23-25), tendo como fonte a quinta edição crítica da Bíblia Hebraica Stuttgartensia (ELLIGER; RUDOLPH,

1997). A tradução já acolhe as decisões crítico-textuais. Contudo, onde houver diferenças significativas nos antigos manuscritos hebraicos ou nas antigas traduções, essas serão apresentadas no decorrer do estudo. No mais, seja dito ainda que, a fim de destacar o objeto de pesquisa neste estudo, todas as citações bíblicas serão grafadas em itálico.

- v. 23 *E aconteceu, naqueles dias numerosos,
que o rei do Egito morreu.
Os filhos de Israel geraram por causa da servidão
e gritaram.
Da servidão, seu clamor de socorro subiu a Deus.*
- v. 24 *Deus escutou sua lamúria
e Deus se lembrou de sua aliança com Abraão, Isaac e
Jacó.*
- v. 25 *Deus viu os filhos de Israel
e Deus tomou conhecimento.*

Começa uma nova unidade literária. As duas notícias cronológicas indicam isso. Afirmar-se, primeiramente, que se passaram *numerosos dias* (v. 23a). No caso, o ouvinte-leitor pode lembrar-se da previsão dada a Abraão. Seus descendentes iriam experimentar quatrocentos anos de opressão no Egito (Gênesis 15,30). Mais tarde, as tradições do êxodo vão falar de *quatrocentos e trinta anos* de permanência dos filhos de Israel nas terras do rio Nilo (Êxodo 12,40). No entanto, os *numerosos dias* (v. 23a) talvez sejam apenas uma referência ao governo do rei, cuja morte é apresentada, ao ouvinte-leitor, como segunda notícia sobre o contexto histórico (v. 23b). Acompanhando a história do êxodo, percebe-se, pois, que morre agora o faraó que insistiu, através de *trabalhos forçados*, na diminuição dos *filhos de Israel* (Êxodo 1,8-14), circunstância que, por sua vez, provoca expectativas no que se refere ao destino de quem lhe era subjugado.

Além das notícias cronológicas, mudanças de lugar e personagens realçam a diversidade do último episódio do segundo capítulo do livro do Êxodo. Na cena anterior, o ouvinte-leitor acompanhou *Moisés*, enquanto ele se encontrava nas *terras de Madiã* (Êxodo 2,15c-22). Agora, porém, a atenção de quem ouve ou lê as tradições do êxodo se dirige, novamente, aos *filhos de Israel* e ao *rei* que estão no *Egito* (Êxodo 1,1-2,15b).

No mais, percebe-se que a passagem aqui focada “não é uma narrativa inteiramente desenvolvida”, por ela “emprestar a tensão da história até então contada” (DAVIES, 1992, p. 166). Contudo, ao dar continuidade à descrição do sofrimento dos israelitas, o episódio curto, em Êxodo 2,23-25, introduz elementos novos e significativos na trama da história do êxodo. De forma maciça, é apresentado, pela primeira vez, o grito de quem está sofrendo. Há o uso de quatro expressões diferentes que, paralelamente, focam a miséria dos oprimidos: veja os dois verbos gemer (v. 23c) e gritar (v. 23d), assim como os substantivos clamor por socorro (v. 23e) e lamúria (v. 24a).

Além disso, de forma correspondente à manifestação de dor por parte dos israelitas, *Deus* começa a ganhar presença direta na narrativa. Mencionado logo por cinco vezes num espaço pequeno – uma vez como objeto indireto, no sentido de se tornar o alvo do *grito dos israelitas* (v. 23e), e quatro vezes como sujeito (v. 24a.b.25a.b) –, *Deus* é descrito, por excelência, como quem é atento a quem *grita* por ele. Até então, de forma expressa, a história do êxodo falou de *Deus* apenas no episódio das parteiras hebreias, sendo que essas últimas, por *temê-lo*, tinham-se tornado resistentes à ordem injusta do faraó (Êxodo 1,17.21). Contudo, já naquela cena, *Deus* foi apresentado como quem *faz o bem*, favorecendo, no caso, a numerosidade do *povo* dos oprimidos (Êxodo 1,20-21).

2 OBSERVAÇÕES HISTÓRICO-TEOLÓGICAS

2.1 A morte do faraó (v. 23a-b)

A narrativa do êxodo, em seu segundo episódio (Êxodo 1,8-14), relata que um *novo rei* assumiu o trono no Egito (Êxodo 1,8), porém, sem mencionar o nome desse governante. Tal *faraó* insistiu na *opressão* dos israelitas, descendentes de Jacó. Impondo-lhes, *com brutalidade, trabalhos forçados e servidão dura*, favoreceu, sobretudo, a construção das cidades-armazéns de Pitom e Ramsés (Êxodo 1,11) (GRENZER, 2014). O terceiro episódio (Êxodo 1,15-22) narra como este rei do *Egito* ou *faraó* (Êxodo 1,15,17.18.19.22) instigou as parteiras hebreias, para que matassem os meninos recém-nascidos dos israelitas. Contudo, desobedecido por elas, transferiu a tarefa para seu próprio povo (GRENZER, 2007, p. 17-24). No quarto episódio (Êxodo 2,1-10), a *filha do faraó* ganha presença como quem, aparentemente, como jovem adulta, foi capaz de assumir a responsabilidade para uma criança hebreia, a qual salvara das águas do rio Nilo (GRENZER, 2007, p. 24-30). O quinto episódio (Êxodo 2,11-15b) promove um avanço cronológico. Moisés se tornou um adulto. No entanto, após ter ferido mortalmente um egípcio em legítima defesa de um hebreu, o *faraó* procurou matá-lo (Êxodo 2,15a-b) (GRENZER, 2007, p. 33-47). Como consequência de tais acontecimentos, o sexto episódio (Êxodo 2,15c-22) narra como Moisés fugiu do *faraó* (Êxodo 2,15c) e se estabeleceu nas terras de *Madiã*. Enfim, interessado, por excelência, no destino levado pelos israelitas e por Moisés nas terras do rio Nilo, a narrativa do êxodo, em seus primeiros seis episódios, menciona o rei do *Egito* por quatorze vezes, fazendo, por dez vezes, uso do termo *faraó* (Êxodo 1,8.11.15.17.18.19.22; 2,5.7.8.9.10.152x).

Nada indica que o *rei do Egito*, cuja *morte* é relatada no sétimo episódio (Êxodo 2,23-25), fosse outro do que aquele que, nas primeiras cenas da história do êxodo, insistiu na opressão dos israelitas. O ouvinte-leitor da história do êxodo não recebe

nenhuma notícia de uma mudança no governo. Pelo contrário, a própria narrativa convida-o a imaginar que o *faraó* opressor teve um longo governo, ou seja, um reinado formado por *numerosos dias* (v. 23a). Sobretudo, a notícia dada em Êxodo 7,7 promove tal ideia. Moisés, pois, teria negociado a liberdade dos israelitas com o *faraó*, sucessor do rei que tinha imposto a *servidão dura* aos israelitas, apenas aos *oitenta anos* de idade. Quer dizer: após ter crescido, o maior *profeta* do antigo *Israel* (Deuteronômio 34,10) feriu mortalmente o egípcio e *fugiu do faraó* para as *terras de Madiã* (Êxodo 2,15c-22). Ali permaneceu por várias décadas. Talvez por *quarenta anos*, como afirma Estevão (Atos dos Apóstolos 7,23.30). Durante esse tempo longo, no entanto, morreram o rei do Egito (v. 23b) e *todos os homens que procuraram pela vida de Moisés* (Êxodo 4,19), circunstância favorável à volta de quem, como líder religiosamente motivado, podia colaborar com o projeto divino da libertação de quem, *brutalmente, foi oprimido pelo faraó*.

Historicamente, a ideia de um *rei do Egito* com um governo extenso faz o ouvinte-leitor da narrativa bíblica lembrar-se do reinado de sessenta e seis anos do faraó Ramsés II (1290-1224 a.C.). Aliás, foram os reis da XIX Dinastia que, a partir de 1305 a.C., deslocaram o centro de poder, de Mênfis e Tebas, para a região leste do delta do rio Nilo (cf. SARNA, 1986, p. 18-19). No caso, foi Ramsés II quem transferiu a capital para a cidade de *Ramsés*, que é mencionada em Êxodo 2,11. Contudo, a narrativa do êxodo, em momento nenhum, oferece o nome de um dos *faraós* nela apresentados. Por isso, ao falar da *morte do rei do Egito*, após um tempo formado por *numerosos dias* (v. 23a-b), a atenção do ouvinte-leitor não tem como se dirigir, demasiadamente, à identificação do faraó aqui mencionado, mas à circunstância de ocorrerem mudanças, por mais que determinadas situações políticas parecem ser eternas.

Enfim, o tempo da *servidão dura* foi uma experiência longa para os *filhos de Israel*. Passaram-se *numerosos dias*. Além disso, o

governo extenso do rei do *Egito* diminuiu ainda mais a esperança de que mudanças políticas favoráveis aos *oprimidos* pudessem ocorrer. Também a *morte do rei opressor*, aparentemente, não representou nenhuma modificação na vida do *povo* daqueles que estavam sendo *curvados e humilhados*. Talvez por isso, a narrativa do êxodo nem “menciona a ascensão de um novo soberano” ao trono, uma vez que a “política deste não tem sido diferente da de seu antecessor” (HOUTMAN, 1993, p. 328). Por isso, em vista da dramaticidade referente à situação política, a questão a respeito da reação dos israelitas ganha maior importância ainda.

2.2 Os gritos dos israelitas (v. 23c-d)

Concentrando-se, novamente, nos *filhos de Israel*, a narrativa traz a notícia de que esses *gemeram por causa da servidão* (v. 23c). A *servidão dura* teve sua origem na atuação política do faraó (Êxodo 2,9-10). Ele favoreceu que os israelitas fossem subjugados a *capatazes de trabalho* e que *se amargasse a vida deles* através de *cargas ou fardos pesados, forçando-os* a participar da *construção das cidades armazéns de Pitom e Ramsés* e dos trabalhos agrícolas no *campo* (Êxodo 2,11.13-14) (GRENZER, 2014). Nesse sentido, a sabedoria israelita sabe que *o povo geme, quando um perverso governa* (Provérbios 29,2). No mais, *gemidos* indicam, em geral, uma situação desesperadora, que torna o *coração enfermo* (Lamentações 1,22), seja por *procurar por pão* (Lamentações 1,11), seja por falta de *consolo* num ambiente em que os *inimigos ficam contentes com o mal-estar* de quem sofreu uma derrota militar e/ou a perda da autonomia política (Lamentações 1,21). Em contrapartida, após o *resgate* da liberdade, *gemidos* cessam (Isaías 35,10; 51,11).

Contudo, na narrativa do êxodo, os *gemidos* (v. 23c) representam uma mudança significativa na vida dos *filhos de Israel*. Até agora, de forma ampla, os descendentes de Jacó tinham-se revelado resistentes à opressão sofrida por parte dos egípcios. No caso, contrariamente à vontade do faraó, continuaram a crescer como

povo (Êxodo 1,7.12). As parteiras hebreias não obedeceram à ordem do faraó, quando ele mandou matar os meninos hebreus recém-nascidos (Êxodo 1,15-22). E Moisés defendeu, aparentemente com sucesso, um hebreu que tinha sido agredido por um egípcio (Êxodo 2,11-15). Agora, porém, a resistência múltipla dos *filhos de Israel* cede lugar aos *gemidos*.

Mais ainda: a narrativa do êxodo formula que os descendentes de Jacó *gritaram* (v. 23d). No caso, o texto hebraico do livro do Êxodo trabalha com duas escritas diferentes do verbo *gritar*. Somente no episódio aqui estudado, aparece uma “forma lateral” que – provavelmente, como resultado de um “dialetto” – apresenta uma pronúncia modificada no início da palavra, por usar uma consoante diferente na primeira posição, enquanto há nove presenças da outra forma do verbo *gritar* (Êxodo 5,8.15; 8,8; 14,10.15; 15,25; 17,4; 22,22.26); além disso, o substantivo *grito*, derivado desta última forma da raiz verbal, ganha presença no segundo livro do Pentateuco (Êxodo 3,7.9; 11,6; 12,30; 22,22) (KOEHLER; BAUMGARTNER, 1967/83, p. 266.975). Contudo, importam aqui, sobretudo, as conotações que as expressões *gritar* e *grito* trazem consigo.

Limitando a verificação dos paralelismos ao Pentateuco, percebe-se que o *grito*, em diversas ocasiões, é o resultado de um impacto causado pelo enfrentamento de um ato violento. Neste sentido, o *sangue do irmão* assassinado chega a *gritar*, do *chão*, ao SENHOR, Deus de Israel (Gênesis 4,10). Semelhantemente, o *pecado muito pesado de Sodoma e Gomorra* provoca um *grito* que ganha presença diante do SENHOR (Gênesis 18,20-21; 19,13). No mais, em vez de física, a violência pode ser moral e se manifestar, por exemplo, como fraude. Assim, *Esau grita*, soltando um *grande grito*, quando, *amargurado*, percebe que seu irmão Jacó o *enganou* (Gênesis 27,34). Além disso, o *grito* é reação à experiência da miséria, como no caso em que o povo, em meio à *fome*, se dirige, dessa forma, àquele que o governa (Gênesis 41,55).

Na história do êxodo, o *faraó* avalia os gritos dos *israelitas* por ele oprimidos como reclamação que não procede: “*Eles estão gritando, porque são preguiçosos! Por isso, dizem: ‘Queremos caminhar, rumo ao deserto, e sacrificar ao nosso Deus!’*” (Êxodo 5,8). No caso, o rei do Egito não apenas percebe o *grito*, mas compreende também o que está sendo *gritado*. Isso vale também para os escribas dos *filhos de Israel*, quando, alvo de *golpes* por parte dos *capatazes do faraó*, *gritam* com este último, dizendo: “*Por que fazes assim com teus servos?*” (Êxodo 5,15). Facilmente, imagina-se também o conteúdo do *grito*, quando Moisés se dirige ao SENHOR, pedindo que afaste a praga das *rãs* do faraó e do povo dele (Êxodo 8,8). Aliás, por ter atendido tal *grito*, Deus ofereceu ao opressor outra oportunidade de compreender o projeto da libertação dos oprimidos. Mais tarde, porém, no momento do *grande grito na terra do Egito* – maior do que todos os *gritos que já houve e que terá* –, por ocasião da morte dos primogênitos, última praga sofrida pelos egípcios, a dor, manifestada através do *grito*, continua (Êxodo 11,6; 12,30). Contudo, desta vez, o *grito* do faraó vem acompanhado da permissão de os oprimidos poderem sair da sociedade que os oprime.

No entanto, a saída dos *filhos de Israel* do Egito não significou o fim dos *gritos*. Pelo contrário! Caminhando rumo à liberdade, os israelitas, de forma assustada, *gritam* ao SENHOR, quando percebem que os egípcios *foram atrás deles* (Êxodo 14,10), fazendo também *Moisés gritar* por Deus (Êxodo 14,15). Tal situação se repete no *deserto*, quando o *povo*, agora definitivamente livre de seu opressor, enfrenta diversas carências e misérias. Na ocasião da falta de *água* potável em *Mara*, Moisés *grita* ao SENHOR e é *instruído* por Ele sobre as possibilidades de superar a dificuldade (Êxodo 15,25) (FERNANDES; GRENZER, 2011, p. 9-25). Em *Rafidim*, posterior *Massa e Meriba*, outra vez por causa da falta de *água*, Moisés *grita* ao SENHOR, quando o *povo* exige dele, como líder, uma solução frente à miséria experimentada (Êxodo 17,4) (FERNANDES; GRENZER, 2011, p. 61-77). Além disso,

há conflitos que nascem de *lamentações más*, respectivamente, *maldosas* e/ou de conflitos internos na comunidade. Nesse sentido, ao experimentar as consequências desastrosas de tal comportamento, *o povo grita a Moisés*, para que, como intercessor, procure pelo SENHOR (Números 11,2). E o *grito* de Moisés, junto ao SENHOR, também remedia a situação delicada em que Miriam se encontrava, após ela e Aarão terem criticado, de forma incoerente, o seu irmão (Números 12,13) (GRENZER, 2007, p. 127-147).

Mesmo já instalado na terra prometida, com a tarefa de construir uma sociedade alternativa, mais igualitária e solidária, Israel não consegue fazer os *gritos* cessarem. Há a *jovem* que, violentada por um homem, *grita* (Deuteronômio 22,24.27). Há também o *imigrante*, a *viúva* e o *órfão*, representantes tradicionais daqueles que, facilmente, se encontram ameaçados em sua sobrevivência por estarem mais indefesos, chegam a *gritar* ao ou com o SENHOR, quando são injustiçados e maltratados (Êxodo 22,22).

2.3 A subida do clamor de socorro a Deus (v. 23e)

Ao descrever a reação dos israelitas na longa experiência de opressão no Egito, o episódio aqui estudado emprega ainda um terceiro termo, o qual pode ser traduzido como *grito* ou *clamor por socorro*, respectivamente, *por salvação* (v. 23e). A raiz verbal, que dá origem à formação do substantivo aqui empregado, é uma forma lateral de outra raiz que, em geral, é traduzida como salvar ou, no caso do substantivo, como *salvação* (DIETRICH; ARNET, 2013, p. 593). Em todo caso, continuando a focar a reação dos *filhos de Israel* (v. 23c-e), relata-se que, *da servidão, seu clamor por socorro subiu a Deus* (v. 23e). Com isso, elementos novos são introduzidos na narrativa. De um lado, o *grito* ou *clamor por socorro* ganha ainda maior atenção por ocupar agora a posição do sujeito na frase. De outro lado, *Deus* é introduzido no episódio. Nos meios-versículos anteriores, pois, “de forma expressa, *Deus* “não é mencionado como endereço da lamentação” dos israelitas; apenas agora, “de um modo distanciado, a partir da posição de

quem observa os acontecimentos, o narrador” o traz presente (UTZSCNEIDER; OSWALD, 2013, p. 109).

Na história do êxodo e em todo o Pentateuco, a expressão do *clamor por socorro* (v. 23e) aparece somente no episódio estudado aqui. Observando, porém, o termo nos demais escritos da Bíblia Hebraica, é possível perceber as seguintes conotações. Em geral, o clamor por socorro tem como alvo o SENHOR, Deus de Israel. No entanto, existem duas experiências contrastantes. Há quem experimente o atendimento salvífico de *Deus* ao dirigir seu *pedido de salvação* ao SENHOR (2 Samuel 22,7; Isaías 58,9; Jonas 2,3; Salmos 18,7; 22,25; 30,3; 31,23; 34,16; 40,2; 72,12; 145,19). Contudo, existe também a experiência contrária, no sentido de Deus, de repente, ser experimentado como quem não é sensível ao *clamor por socorro* (Jeremias 8,19; Habacuc 1,2; Salmos 18,42; 88,14; Jó 19,7; 24,12; 30,20; Lamentações 3,8). Diante disso, percebe-se que o episódio, no final do segundo capítulo no livro do Êxodo, revela uma maior dramaticidade. A *subida do clamor de socorro a Deus* (v. 23e) provoca a esperança ou expectativa de que tal *grito* seja atendido de forma positiva, no sentido de *Deus* inverter o destino dos oprimidos, por mais que os *filhos de Israel*, de forma expressa, não tenham dirigido seu *pedido de salvação* ao SENHOR. Mesmo assim, seu grito de dor ganha presença junto a *Deus*. No entanto, o *clamor de socorro*, por si só, não garante a salvação. Por mais que se trate de uma manifestação de esperança – imaginando que, dificilmente, alguém *grita* sem a expectativa de ser escutado –, a *salvação*, quando acontece, é sempre experimentada como algo que ocorre surpreendente e gratuitamente.

2.4 A reação de Deus à lamúria dos israelitas (v. 24a-25b)

Após ter acompanhado o “nível das ações humanas” na primeira parte do episódio – a *morte do faraó* (v. 23a-b), o *grito* dos israelitas em meio à *servidão* (v. 23c-d) e a *subida* de seu *clamor de socorro a Deus* (v. 23e) –, na segunda parte do texto, o ouvinte-

leitor é convidado a contemplar o “nível das ações divinas” (UTZSCHNEIDER; OSWALD, 2013, p. 109). Introduzido como objeto indireto no último meio-versículo da primeira parte (v. 23a), *Deus* figura, na segunda parte, como sujeito expreso em cada um dos quatro meios-versículos (v. 24a-25b), sem que isso, gramaticalmente, fosse necessário. De forma maciça, nasce a impressão de que os gemidos (v. 23c), o grito (v. 23d) e o *clamor de socorro* dos oprimidos (v. 23e) façam *Deus* agir.

Aliás, a descrição de quem é subjugado à *servidão* (v. 23c.e) ainda é completada por uma quarta expressão. Além de *gemerem* (v. 23c), *gritarem* (v. 23d) e *clamarem por socorro* (v. 23e), os *filhos de Israel* também se *lamuriam* ou *queixam* (v. 24a). A raiz verbal tem apenas seis presenças em toda a Bíblia Hebraica. Com maior proximidade ao termo *gemit* (v. 23c), o verbo indica o momento em que alguém se *desfaz em lamúrias*. O ouvinte-leitor pode pensar nas *lamúrias* de quem sofre com *inimigos* que *o atormentam e afligem* (Juízes 2,18), *de quem foi traspassado* (Ezequiel 30,24) ou de *quem está morrendo* (Jó 24,12) em consequência da miséria que lhe foi imposta (GRENZER, 2005, p. 49-52). Na história do êxodo, a *lamúria* ou *queixa* dos *filhos de Israel* é mencionada por duas vezes, sempre no singular (Êxodo 2,24a; 6,5). Trata-se de textos bem paralelos, sendo que as frases insistem na mesma afirmação. No episódio aqui estudado, o ouvinte-leitor escuta a voz do narrador que afirma a respeito dos descendentes de Jacó: *Deus* *escutou sua lamúria* (v. 24a). Em Êxodo 6,5, ouve-se, apresentada pelo narrador, a voz direta do SENHOR que afirma: “*Eu escutei também a lamúria dos filhos de Israel, sendo que os egípcios os levam à servidão.*”

Contemplando o que está sendo dito sobre Deus em Êxodo 2,23-25, observa-se “uma correspondência entre as quatro expressões que descrevem o lamento dos israelitas e as também quatro palavras que apresentam a reação de Deus” (FISCHER; MARKL, 2009, p. 43). No caso, *Deus* *escuta* (v. 24a), *se lembra de sua aliança com*

Abraão, Isaac e Jacó (v. 24b), *vê os filhos de Israel* (v. 25a) e toma conhecimento (v. 25b). Por duas vezes, se descreve um processo, no qual há um avanço de uma percepção sensorial – confirmam-se os verbos *escutar* e *ver* – a uma compreensão memorial – veja os verbos *lembrar-se* e *conhecer*.

As tradições do êxodo, por diversas vezes, descrevem o SENHOR, Deus de Israel, como quem tem a característica de *escutar* o povo ou Moisés, seu líder (Êxodo 2,24; 3,7; 6,5; 16,7.8.9.12; 22,22.26; Números 14,27; Deuteronômio 1,34; 5,28; 9,19; 10,10; 26,7; 33,7). Contudo, existe também a possibilidade de experimentar Deus como quem, de repente, não *escuta* (Deuteronômio 1,45; 3,26). No mais, o SENHOR, repetidamente, é descrito como quem *vê* (Êxodo 2,25; 3,4.7.9; 4,31; 12,13.23; 32,9; 33,13; Deuteronômio 9,13; 23,15; 26,7; 32,19.20.36). Quer dizer, justamente nesse sentido, Israel descobre uma diferença marcante entre seu Deus e *deuses que são obras de mãos humanas, de madeira ou de pedra*, sendo que esses últimos *não escutam e nem veem, não saboreiam e nem cheiram* (Deuteronômio 4,28). No que se refere às expressões *lembrar-se* e *conhecer*, os paralelismos nas tradições do êxodo ou mesmo no Pentateuco diminuem. Deus *se lembra de Noé* (Gênesis 8,1), *da aliança eterna entre ele e todos os seres vivos* (Gênesis 9,15.16), de Abraão (Gênesis 19,29) e de Raquel (Gênesis 30,22). Mais tarde, Moisés pede ao SENHOR *lembrar-se de seus servos Abraão, Isaac e Israel*, seus servos (Êxodo 32,13), de acordo com o que é afirmado sobre Deus, em Êxodo 2,24 (confira-se também Levítico 26,42.45). Por fim, promove-se a ideia de o SENHOR, Deus de Israel, chegar a um conhecimento íntimo (v. 25b), sem que se mencionasse o que *conhece*. A formulação parece ser incompleta, o que leva a Septuaginta, tradução grega da Bíblia Hebraica, a promover uma leitura alternativa do texto hebraico, modificando-o levemente: *E* (Deus) *ficou conhecido por eles*. Contudo, em outros momentos, a narrativa do êxodo apresenta o que Deus *conhece*. No caso, diz que *conheceu a dor dos israelitas oprimidos* (Êxodo 3,7), assim

como a indisposição do rei do Egito em relação à questão de *deixar* os israelitas *irem* embora (Êxodo 3,19). Da mesma forma, teve *conhecimento* da habilidade retórica de Aarão (Êxodo 4,14) e do *nome* de Moisés (Êxodo 33,12.17), sendo que conhecia esse último *face a face* (Deuteronômio 34,10). No mais, o SENHOR também *tomou conhecimento do andar* dos israelitas *no grande deserto* (Deuteronômio 2,7), embora tenha sido necessário, no momento de seu povo obstinar-se, que chegasse a *um conhecimento* novo de quem o decepcionou (Êxodo 33,5).

Enfim, no último episódio do segundo capítulo do livro do Êxodo, “Deus, até agora somente presente numa observação de passagem (Êxodo 1,20), aparece como quem age no céu; no próximo episódio, irá descer de lá, para os seus encontros com Moisés (Êxodo 3,8)” (UTZSCNEIDER; OSWALD, 2013, p. 105-106). Ou, com outras palavras: imagina-se uma dinâmica, sendo que “aquilo que Deus observa” – *escutando* (v. 24a) e *vendo* (v. 25a) – favorece nele “um saber aprofundado”, o qual inclui a *lembrança* do passado (v. 24b) e um *conhecimento* (v. 25b) do tipo de uma “familiarização íntima” com o sofrimento dos *filhos de Israel*; no mais, logo em seguida, será narrado como *Deus* terá “um comportamento de acordo” com o que observa e *conhece*, pois “ser um mero espectador não é suficiente” (FISCHER; MARKL, 2009, p. 43).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O episódio aqui estudado (Êxodo 2,23-25) exerce, na narrativa da saída dos israelitas do Egito, uma função chave. Teologicamente, ocorre algo de maior importância na história de quem, brutalmente, foi subjugado ao poder opressivo, a fim de ser explorado por um regime que favorece e impõe a *servidão dura*. Por excelência, o trecho curto destaca dois elementos.

Primeiramente, o texto descreve como as diversas tentativas de resistência do povo dos *filhos de Israel* – após os longos anos de uma *servidão* violentamente imposta pelo *rei do Egito* – culminam em *gemidos, gritos, clamores por socorro e lamúrias*. Com isso, a dramaticidade na vida dos miseráveis aumenta. O ouvinte-leitor percebe assim que os oprimidos, em breve, iriam experimentar a morte, caso não ocorresse uma inversão total e surpreendente de seu destino. Justamente nessa perspectiva, o *grito* de quem se sente ameaçado em sua sobrevivência é valorizado. Embora aquele que *grita*, de forma consciente, talvez não tenha dado nenhum direcionamento à sua manifestação de dor, promove-se a visão de que o *grito*, de forma automática ou intrínseca, sobe a *Deus*. E isso provoca a esperança de que Deus possa manifestar-se na vida e na história de quem *grita por socorro*.

Por segundo, o episódio aqui analisado apresenta justamente a fé de que o *grito* do oprimido mexe com *Deus*. Por isso, compreendendo o sofrimento dos miseráveis, Deus se revelaria novamente como se revelou quando estabeleceu sua aliança com *Abraão, Isaac e Jacó*. Ou seja: como um *Deus* que se compromete, de forma unilateral, com a sobrevivência daqueles que, de forma arriscada, precisam sobreviver em meio a outros que são mais fortes, justamente por se encontrarem favorecidos pelas circunstâncias político-econômicas e socioculturais. Nesse sentido, o texto em Êxodo 2,23-25 ajuda a “superar uma mentalidade que pretende empurrar a situação opressora exclusivamente para o plano político, em que a fé pouco ou nada tem a contribuir”; mas “capta, com uma sensibilidade especial, a iniciativa da graça de Deus na história” do homem, tornando-se ela, desta forma, “história da salvação” (GUTIÉRREZ, 2014, p. 30-32).

REFERÊNCIAS

- DAVIES, G. F. **Israel in Egypt**. Reading Exodus 1–2. Sheffield: Academic Press, 1992.
- DIETRICH, W.; ARNET, S. (Org.). **Konzise und Aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament**. Koehler & Baumgartner. Leiden; Boston: Brill, 2013.
- ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- FERNANDES, L. A.; GRENZER, M. **Êxodo 15,22–18,27**. São Paulo: Paulinas, 2011.
- FISCHER, G.; MARKL, D. **Das Buch Exodus**. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2009.
- GRENZER, M. **Análise poética da sociedade**. Um estudo de Jó 24. São Paulo: Paulinas, 2005.
- GRENZER, M. **O projeto do êxodo**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.
- GRENZER, M. Do clã de Jacó ao povo de Israel (Ex 1,1-7). **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, v. 21, n. 1, p. 83-94, 2013.
- GRENZER, M. O fracasso da política de opressão violenta (Ex 1,8-14). **Horizonte** (artigo entregue para publicação).
- GUTIERREZ, G. Teologia: uma tarefa eclesial. In: MÜLLER, G. L.; GUTIÉRREZ, G. **Ao lado dos pobres**. Teologia da Libertação. São Paulo: Paulinas, 2014.
- HOUTMAN, C. **Exodus**. Vol. 1. Kampen: Kok, 1993.
- KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W. **Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament**. 3. ed. Leiden; Boston: Brill, 1967/1983.
- SARNA, N.M. **Exploring Exodus**. The Heritage of Biblical Israel. New York: Schocken, 1986.
- UTZSCHNEIDER, H.; OSWALD, **Exodus 1–15**. Stuttgart: Kohlhammer, 2013.